L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE — (7e Série)
N° 5. — 29 JANV. 1959

SERVICES ET DANGERS DES ECRITS du R. P. Pierre Teilhard de Chardin

(*Suite.* — Voir *Ami* du 22 janvier)

II. — *DEFAUT DE LA NOTION D'ANALOGIE*

En somme, si ce que nous venons de dire est exact, le disciple du P. Teilhard risque de méconnaître les différences essentielles entre les totalités, parce que rien dans les formules du Père ne garantit la Loi de complexité-centréité contre le prestige des fausses ressemblances.

Nous abordons, maintenant, un aspect exactement complémentaire de la même mise en garde. A côté des fausses ressemblances, il y a les vraies ressemblances. Et les vraies ressemblances seront évidemment un des moyens privilégiés de faire la synthèse souhaitée. Mais, de toute évidence, la ressemblance la plus féconde en vue de la synthèse, ce n'est pas l'identité spécifique, univoque, c'est la ressemblance qui franchit la distance entre les genres, parce que, d'un genre à l'autre, elle manifeste la constance d'un rapport. Nous arrivons ainsi à la ressemblance des rapports, d'un mot à l'*analogie.*

Et, bien sûr, le lecteur ami de Teilhard ne tardera pas à s'écrier : « Mais l'Analogie coule à pleins bord dans l'œuvre de Teilhard ! »

C'est vrai. L'intuition du P. Teilhard est celle d'une immense analogie : « reconnue d'abord en un seul point des choses, puis étendue par force à tout le volume, inorganique et organique, de la matière, l'Evolution est en train de gagner, que nous le voulions ou non, les zones psychiques du monde » (*Phénomène humain,* p. 244). De là on passe à l'Homme « découvrant, suivant la forte expression de Julian Huxley, qu'il n'est pas autre chose que l'évolution devenant consciente d'elle-même » (*ibid.*). Et page suivante : « Dans notre conscience, à chacun de nous, c'est l'évolution qui s'aperçoit elle-même en se réfléchissant. »

N'avons-nous pas ici une notion *unique,* qui devient *universelle,* en s'appliquant à tous les objets, si différents soient-ils de celui qui l'a fournie initialement ?

Reste à se demander si cette notion *unique* et *universelle* n'est cependant *pas univoque,* ou si elle se prend, au contraire, en des sens différents que réunit seulement la ressemblance de rapports. Le P. Teilhard n'a-t-il pas eu justement ce sentiment : « De haut en bas, une triple unité se poursuit et se développe : unité de structure, unité de mécanisme, unité de mouvement. » (*Phénomène humain,* p. 245). Et, plus explicitement encore à la page suivante : « Notre œil plus sensible et mieux accommodé, arrive à discerner le même motif, toujours le même, sous des formes de plus en plus immatérielles... (*ibid.,* p. 246). Et la suite immédiate qui illustre à merveille la pensée : « Par habitude nous cloisonnons notre monde humain en compartiments de « réalités » différentes [peut-être faudrait-il lire ici le singulier ?] : le naturel et l'artificiel, le physique et le moral, l'organique et le juridique... » Mais dans la perspective de l'Evolution généralisée,

« les frontières tendent à s'évanouir entre termes opposés de chacun de ces couples. Quelle si grande différence y a-t-il, en effet, du point de vue des expansions de la Vie, entre le Vertébré étalant ou empennant ses membres et l'aviateur glissant sur des ailes qu'il s'est ingénieusement ajoutées ? En quoi le jeu redoutable et inéluctable des énergies du cœur est-il moins physiquement réel que l'attraction universelle ? Et enfin. que représentent, au vrai, si conventionnelles et si changeantes soient-elles en surface, les intrications de nos cadres sociaux, sinon l'effort pour dégager peu à peu ce qui doit être un jour les lois structurelles de la Noosphère ?... Dans leur essence, et pourvu qu'ils maintiennent leurs connexions vitales avec le courant montant des profondeurs passées, artificiel, moral et juridique ne seraient-ils pas tout simplement du naturel, du physique, de l'organique *hominisés ?* » (p. 246).

En tout cela une notion unique et universelle s'applique à des cas très divers, en vertu d'une similitude de rapports, qui donne une unité intelligible à une multitude de faits, en eux-mêmes trop différents... Ne serait-ce pas cela même l'analogie ?

Nous nous permettons pourtant d'exprimer la crainte qu'il n'y ait là, comme le dit le P. Teilhard lui-même en une sentence lapidaire mais à propos d'autre chose « qu'une ressemblance extérieure comme il s'en trouve si souvent entre choses inverses » (*Milieu divin,* p. 143). Et ce qui empêche cette crainte d'être tout à fait vaine, c'est qu'à y regarder de près, on s'aperçoit que le P. Teilhard ne dispose, en fait d'analogie, que de deux procédés. Tantôt il utilise l'*analogie biologique* (c'est-à-dire l'un des procédés fondamentaux par lesquels les sciences biologiques dégagent l'intelligibilité de leurs objets), tantôt il met en œuvre l'*analogie métaphorique* (c'est-à-dire le procédé fondamental par lequel le poète suggère les réalités qu'il perçoit et qui n'ont pas de nom dans la langue de tout le monde).

Or le malheur est d'abord que l'analogie biologique soit une identité pure et simple du rapport, et par conséquent un cas particulier d'univocité. Aristote, fondateur de la Biologie, l'appelait « ana-

logie », mais ses modernes continuateurs l'appellent « homologie » : c'est l'identité fonctionnelle de tissus ou d'organes différents jouant un rôle identique dans des vivants différents. En réalité, c'est une identité pure et simple. Car enfin, ce que le membre antérieur est au quadrupède, ce que l'aile est à l'oiseau, ce que la nageoire est au poisson... cela est représentable par une notion parfaitement simple et une : celle de « moteur ». De même, ce que les poils sont aux mammifères, ce que les plumes sont aux oiseaux, ce que les écailles sont aux poissons, cela vérifie toujours exactement la même idée simple de « tégument ».

Or une bonne moitié des analogies teilhardiennes se réduit à cette sorte d'univocité-là. Nous ne pouvons pas répéter indéfiniment les mêmes choses, mais nous demandons si la « totalisation » ou « complexification-centréisation » n'est pas rigoureusement identique dans tous les cas où Teilhard la constate ; il faudrait répéter ici ce que nous avons dit de son intuition du Tout : malgré la différence des niveaux, la liaison des éléments dans le tout lui paraît toujours exactement aussi « rigoureuse ». Aussi bien, Teilhard lui-même nous l'assure clairement : Du point de vue de ce qui sera un jour l'Histoire naturelle du Monde,

« des distinctions que nous maintenons encore par habitude, au risque de cloisonner indûment le Monde, perdent leur valeur. Et dès lors l'éventail évolutif reparaît, il se continue à nous toucher, dans mille phénomènes sociaux que nous n'aurions jamais supposés aussi étroitement reliés à la Biologie : dans la formation et la dissémination des langues ; dans le développement et la différenciation des industries nouvelles ; (p. 247) dans l'établissement et la propagation des doctrines philosophiques et religieuses... Dans toutes ces gerbes d'activité humaine un regard superficiel ne verra qu'une réplique affaiblie et accidentelle des démarches de la vie... Pour un esprit éveillé au sens complet de l'évolution, l'inexplicable similitude se résout en identité : identité d'une structure qui, sous des formes différentes, se prolonge de bas en haut, de seuil en seuil, depuis les racines jusqu'à la fleur — par continuité organique de Mouvement — ou, ce qui revient au même, par unité organique de Milieu. » (*Phénomène humain*, p. 246, 247).

Cette *identité de structure sous des formes différentes*, c'est exactement l'analogie ou en termes modernes, l'homologie biologique, c'est-à-dire au vrai, une identité univoque.

Plus nettement encore, dans l'*Apparition de l'Homme*, Teilhard semble se poser formellement notre problème ; il sait que l'on peut hésiter sur le caractère de la ressemblance entre ce que tout le monde considère comme biologique et ce que la plupart regardent comme non-biologique : la ressemblance, en ce cas, est-elle *propre*, ou simplement *métaphorique ?* Et il répond : « J'aurai continuellement à insister ci-dessous sur la nature *proprement* (et non pas seulement *métaphoriquement*) biologique de ces deux événements conjugués... » (*Apparition de l'Homme*, p. 329). Et il ajoute (p. 330) : « Ce qui nous déroute ici, *in casu*, c'est, bien entendu, le changement d'ordre dans la grandeur des opérations. »

Notons, en passant, cet aveu : ce qui fait difficulté à nos yeux, si l'on en croit le P. Teilhard, ce n'est pas d'appliquer un schéma biologique à une réalité spirituelle, consciente et libre, c'est qu'en passant du monde biologique au monde spirituel, on a changé d'ordre de grandeur. Pourtant, le Père signale aussitôt qu'il a deviné la vraie raison de notre résistance : « Comme si, en acquérant notre petit « *ego* », nous avions perdu, par excès de dignité, la faculté d'être intégrés, à titre d'éléments, au sein d'aucune unité physique d'ordre plus élevé que la nôtre. » Mais c'est précisément là que la différence se révèle comme bien plus profonde qu'une simple différence de grandeur : notre « *ego* » n'est pas petit, il ne souffre pas d'un excès de dignité ; il est un « *ego* », et il jouit d'une dignité qu'il ne peut perdre en entrant comme partie dans un tout ; d'où il suit, non qu'il ne saurait entrer comme partie dans un tout, mais simplement qu'il y entre à sa manière propre, irréductible à celle dont les éléments purement physiques entrent dans un tout *physique*. Et le P. ajoute : « Comme si, en fin de compte, nous étions libres de n'accorder aucune valeur *naturelle* à l'immense et universel processus biologique de socialisation » (*ibid.*). Mais, précisément, avons-nous envie de répondre : c'est pour faire droit à ce que ce processus a d'immense et d'universel qu'il nous paraît difficile d'en faire une vraie et propre socialisation tant qu'il n'est encore que biologique, et d'en faire un processus biologique quand il s'est haussé non pas à la taille, mais bien au niveau de la socialisation...

En un mot, Teilhard ne connaît qu'une sorte de « tout » : le « Tout biologique ». Il le retrouve dans le minéral et dans le social, comme une structure relationnelle identique malgré les différences de formes qu'elle peut revêtir. C'est un cas d'analogie biologique, c'est-à-dire d'homologie : *des parties différentes ont dans des ensembles différents des rôles identiques, pensables par l'unité simple et fixe d'une seule et même représentation.* Le résultat, c'est d'intégrer complètement et naturellement l'extraordinaire Phénomène humain dans les cadres généraux de la Biologie et de l'Energétique (c'est exactement ce dont a conscience le P. Teilhard aux dernières lignes de la p. 297 du *Phénomène humain*). Mais cette intégration dans des cadres préexistants ne ressemble en rien à la véritable méthode d'analogie, qui repose au contraire sur le sentiment qu'il faut *remanier les cadres* chaque fois que l'on passe d'un étage à l'autre de la réalité.

On dirait d'ailleurs que le P. Teilhard s'est lui-même aperçu que son homologie biologique entre les Touts, si elle intégrait complètement le social humain dans les cadres de la Biologie et de l'Energétique, risquait dans la même mesure d'en éliminer l'essentiel, qui reste tout de même irréductible. Aussi, comme pour éviter l'univocité, qui est uniformisation pure et simple, voit-on le Père Teilhard se rabattre très consciemment d'ailleurs, sur le procédé des poètes : la *métaphore*, ou *analogie métaphorique*.

Qu'on veuille bien le remarquer, nous n'accusons pas le P. Teilhard de n'être qu'un poète, ce qui reviendrait à envelopper de fleurs le reproche de

n'être point scientifique... ; nous ne reprochons pas à son œuvre d'être poétique au sens de fantaisiste : il s'est déjà élevé lui même contre « ceux qui qualifieront de fantaisiste ou de poétique l'interprétation des faits que je présente » (*Apparition de l'homme*, p. 297). Bien au contraire, nous le félicitons d'avoir senti que l'analogie des poètes pouvait faire comprendre mieux que la pure homologie biologique, à quel point le « même » et l' « autre » se mêlent indissolublement dans l'unité d'une notion qui s'applique à des ordres différents de réalité. Et ce sont les pages 42 et 43 du *Milieu divin* (ouvrage qui paraît sensiblement plus mûri et plus exactement mis au point que les autres) [1] qu'il nous faudrait transcrire ici. Il s'agit de comprendre la destination de notre être au Christ. Le Père évoque alors les relations juridiques, qui pourraient servir de modèle... ; mais elles n'ont rien de physique ni de profond. Sans doute, ajoute-t-il alors, puisque le « Plérôme » « est une communion entre personnes, il est nécessaire à notre esprit d'en exprimer les liens au moyen d' « analogies sociales ». On pourrait s'arrêter ici pour marquer quelque surprise devant la soi-disant découverte du besoin d'analogies sociales pour penser notre relation au Christ : mais qu'est donc notre relation au Christ, sinon la relation d'un Peuple élu à son Chef et à son Libérateur ? Ce n'est pas par comparaison avec les autres sociétés que l'Eglise peut être représentée comme une société, c'est en vertu de son essence même ! Toutefois, ce qui est vrai, c'est que la notion de société est elle même une notion analogique, c'est-à-dire réalisée de manières essentiellement différentes mais proportionnellement semblables : le P. Teilhard semble s'en rendre compte implicitement. Donc, le P. Teilhard a peur que les analogies sociales soient trop morales et superficielles pour exprimer notre relation au Christ. Il évoque alors les analogies biologiques ; c'est pour signaler leurs ressources puissantes, mais dangereuses : notons bien qu'il ne s'agit plus ici de l'analogie biologique, méthode de la biologie, mais des analogies métaphoriques qui prennent comme point de comparaison la structure elle-même de l'organisme.

La tradition des analogies organiques pour exprimer ou représenter voire pour expliquer, les faits sociaux, est une tradition très ancienne. On pourrait s'amuser à en retracer les étapes : déjà les médecins hippocratiques et le célèbre tyran pythagoricien Archytas de Tarente traitaient le tout social selon les règles valables du tout physiologique. Il faudrait citer aussi la fable de Menenius Aggripa, dont s'est inspiré La Fontaine dans « Les Membres et l'Estomac ». Et l'on arriverait ainsi aux Stoïciens qui estimaient que, non plus seulement la Cité, mais le Monde dont ils se disaient les citoyens, était un immense animal : « Ce tout que tu vois, et qui embrasse toutes choses divines et humaines, est un : nous sommes les membres d'un grand corps » (Sénèque, *Lettres*, 95, 52). Que cette comparaison ait été répandue à travers le bassin méditerranéen et ait fini par faire partie de la mentalité générale, c'est ce qui explique peut-être en partie que S. Paul s'en soit inspiré pour illustrer l'intimité des relations entre le Christ et ses fidèles, de préférence à l'analogie avec le règne végétal utilisée par le Christ lui-même dans le discours après la Cène : « Je suis la Vigne et vous les sarments... »

La réaction du P. Teilhard devant une métaphore aussi classique, et que recommande même la plus haute référence littéraire concevable à ses yeux comme aux nôtres : l'Ecriture inspirée, nous permet une réflexion importante sur le procédé de pensée de notre auteur.

Il sent la nécessité et la difficulté, ensemble, de penser une réalité mystérieuse par des réalités familières. Immédiatement, il sent l'inadaptation de chacune des réalités familières utilisées, par rapport à la réalité mystérieuse : le social est trop faible, l'organique est trop fort : « ressources puissantes, mais dangereuses des analogies organiques » Aussi, « pour éviter la perversion matérialiste ou panthéiste » va-t-il se rallier à une métaphore plus abstraite, si l'on peut dire : celle qui emprunte à l'espace son contenu familier et lui demande de représenter les relations les plus spirituelles : le « *Milieu* » *divin*. Nous y étions déjà préparés par la page où, dans le *Phénomène humain*, Teilhard mettait une équivalence entre « continuité organique de mouvement » et « unité organique de Milieu » (*loc. cit.*, p. 247). La notion de Milieu emporte-t-elle avec elle toutes les implications biologiques d'une analogie proprement organique ? Pas nécessairement : « Dieu aussi répandu et tangible qu'une atmosphère où nous serions baignés. Il nous enveloppe de partout comme le Monde lui-même » (*Le Milieu divin*, p. 25). Et ceci nous ramène aux vieilles images des physiologues de l'Ionie, avant Socrate : l'Enveloppant, le περιέχον d'Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie. Le P. Teilhard redécouvre spontanément, avec une vivacité que son don d'expression nous fait partager, tout le vocabulaire de la « présence » : « Tout est plein de dieux » disait Thalès de Milet. « Tout est plein de Dieu » répond en écho sainte Angèle de Foligno, et le P. Teilhard fait sienne cette déclaration. Ansi Dieu nous contient et nous pénètre. Il est un Milieu, Milieu qui est un Centre, Centre qui est une Sphère. Et sont ainsi rejointes les plus incontestables des métaphores pauliniennes : « Dieu, tout en tous ». « En lui nous vivons, nous mouvons et sommes » (ce dernier texte emprunté au discours sur l'Aréopage, où S. Paul se montre au courant de la littérature stoïcienne).

Ainsi l'organique illustre nos relations avec et dans le Christ ; le spatial cosmique illustre nos relations avec et en Dieu.

Il y a là des analogies métaphoriques qui ne sont pas seulement le fait de Teilhard-poète, au sens quelque peu condescendant qu'un scientifique pourrait donner à ce terme. Quand Teilhard veut faire de la poésie, on le voit et cela se sait : voyez, dans le *Milieu divin*, p. 47, « le travail de l'algue... l'industrie de l'abeille... ne sont qu'une pâle image... », ou encore p. 145, la « Note » unique

[1] Malgré la date ancienne de la composition : 1926-1927, selon Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Bibliographie, p. VIII.

du Milieu divin, la « résonance » de l'âme, et la « vibration » où toutes les nuances spirituelles chatoient... — Là, sans aucun doute, Teilhard se sait et s'accepte poète.

Mais quand il discute et compare les mérites et les défauts respectifs des diverses analogies, et réfère l'organique à la juridique, mais s'arrête de préférence à la spatiale, Teilhard n'est pas poète, en ce sens péjoratif : il est un technicien de la parole qui cherche un instrument adéquat à l'expression de réalités dont il finit par dire lui-même que le mieux qu'on puisse faire c'est de se résigner à les dire mystiques (cf. p. 44).

Ce spectacle d'un grand esprit en quête d'un instrument d'expression est à la fois passionnant et un peu irritant : un peu irritant, parce que cet instrument existe, il n'y a pas à l'inventer ; il n'y a qu'a l'utiliser ; c'est *l'analogie métaphysique.*

Alors que l'analogie métaphorique est *toujours bancale* (« toute comparaison cloche » comme dit le verdict populaire), l'analogie métaphysique est *toujours pertinente.* Cela tient au fait que l'analogie métaphorique compare toujours des rapports, et presque toujours des rapports d'action ou d'interaction, *entre des êtres* différents, tandis que l'analogie métaphysique compare des rapports *dans les êtres.* Par conséquent, l'analogie métaphorique est toujours *extrinsèque* par quelque côté, l'analogie métaphysique atteint la structure *intrinsèque* des êtres. Se contenter d'analogies métaphoriques, donc extrinsèques, en métaphysique, c'est, comme Kant le faisait, se contenter de symboles qui nous permettent de penser l'inconnaissable « comme si » il ressemblait au familier. Dieu est amour, veut seulement dire que Dieu est par rapport à nous *comme* s'il était un Père et nous ses enfants. Alors qu'une saine métaphysique commence par « analogiser » la notion même d'amour : la *perfection formelle* d'amour dit « union au bien », mais elle se réalise suivant une infinité de *modes* différents : par identité avec le bien, par acquisition du bien, par communication dans un même bien, par diffusion du bien lui-même... Dès lors il est clair que l'amour ne convient à l'être divin que suivant l'un de ses modes, et qu'il convient aux créatures suivant tels autres modes. On ne pense donc pas Dieu *comme* s'il était amour, c'est-à-dire *comme s'il* était Père ; mais on pense l'amour en Dieu suivant le mode qui ne revient qu'à Dieu, et qui lui appartient proprement.

De même, dire que Jésus est notre Chef, ne veut pas du tout dire qu'il est pour nous *comme si* nous étions des membres et qu'il fût notre Tête ; mais bien que *la perfection* qu'il y a dans l'organe principal, influant la vie aux autres organes, se retrouve suivant *un mode* purement spirituel dans l'Homme Jésus. L'intérêt de l'analogie n'est pas tellement dans la comparaison des rapports entre Jésus et nous d'une part, la Tête et les Membres, de l'autre, mais bien plutôt dans la comparaison entre la notion formelle de « *Cause influant la vie* », suivant le mode propre à un organe corporel d'une part, et le mode propre à une personne spirituelle, de l'autre. Une théologie valable du Corps mystique, et donc à l'abri de toute déviation matérialiste ou panthéiste, doit commencer par analogiser la notion de Tête. Et il doit en aller de même de la notion de « milieu ». Dieu n'est aucunement « une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part », Dieu n'est en aucune manière « une Enveloppe qui pénètrerait ce qu'elle entoure », Dieu n'est absolument pas un Milieu physique. Pourtant il est vrai que l'analogie du Milieu ambiant, peut nous permettre de penser Dieu : non seulement de manière impropre et extrinsèque, par similitude des rapports entre le milieu et ce qu'il contient, d'une part, entre Dieu et ses créatures de l'autre ; mais de manière propre et intrinsèque. Mais cela n'est possible qu'à la condition préalable d'analogiser la notion même de « milieu ». « Milieu » ainsi analogisé dit formellement : « présence qui rassemble une multiplicité dépendant d'elle » ; mais le mode de cette dépendance et de ce rassemblement peut varier à l'infini. L'un seulement de ces modes convient proprement à Dieu, et les autres modes ne conviennent *pas du tout* à Dieu. La manière dont Dieu est présent à la multiplicité qui dépend de lui, c'est qu'il est l'Etre même, et que tout n'est que par Lui, ce qui n'a strictement rien à voir avec la manière dont l'Air d'Anaximène, ou l'éther de Lorentz, ou l'Espace d'Einstein, peuvent être dits « le milieu » où nous baignons. N'empêche que la métaphore qui fait de Dieu un « Milieu » est éclairante (« *In Ipso vivimus, et movemur, et sumus* »), puisque ce que l'air est à nos poumons, Dieu l'est à nos êtres ; mais il est bien entendu que la vérité métaphysique que cette métaphore illustre est la réalisation analogique de la causalité influant la vie, en Dieu suivant un mode divin et, en l'air suivant un mode créé, et d'ailleurs matériel.

Nous pouvons maintenant revenir à l'analogie fondamentale qui sous-tend tout le système de la synthèse teilhardienne.

Unité de structure, unité de mécanisme, unité de mouvement...

L'artificiel n'est que du naturel hominisé : ainsi l'*aile* artificielle de l'aviateur n'est que l'aile de l'oiseau telle qu'il convient à l'homme de se la donner...

Le moral n'est que du physique hominisé : ainsi l'*attraction* de l'amour n'est que l'attraction universelle telle qu'il convient à l'homme de la vivre...

Le juridique n'est que de l'organique hominisé : ainsi les *intrications* sociales ne sont que des interconnexions d'organes telle qu'il convient à l'unité sociale humaine de les rééditer.

Les langues, les industries, les religions se répandent suivant les lois de propagation des espèces vivantes.

Devant ce langage puissamment suggestif, mais inégalement rigoureux, l'esprit hésite (dans la mesure du moins où l'enthousiasme n'abolit pas le sens critique) : Sommes-nous en présence d'un biologiste incontinent, qui étend à toutes choses le procédé qui lui réussit dans le domaine proprement biologique : l'*homologie ?* Sommes-nous devant un littérateur pur, qui voit des traits com-

muns là où le vulgaire ne voit que des différences prosaïques et qui nous suggère ces rapprochements par la grâce de la *métaphore ?* Sommes-nous devant un métaphysicien qui dégage l'un du multiple, qui saisit l'*identité* d'une *perfection formelle* à travers la *variété* de ses *modes* de réalisation ?

Impossible de le savoir... Le P. Teilhard ignore, semble-t-il, ce qu'il considérerait probablement comme de vaines subtilités. Distinguer l'analogie biologique de l'analogie métaphorique et de l'analogie métaphysique est une précaution qu'en fait il n'a pas prise. Nous sommes obligés de constater que cette carence méthodologique prive sa synthèse totale de toute portée *précise*.

S'il met entre l'aile de l'aviateur et celle de l'oiseau l'identité fonctionnelle que le biologiste met entre l'aile de l'oiseau et la patte du mammifère, l'on protestera qu'il confond tout. A quoi il répondra qu'on ne le comprend pas...

S'il met entre l'attraction amoureuse et l'attraction chimique une analogie métaphorique, et s'il dit que l'époux et l'épouse sont comme deux atomes qui tendent à former une molécule, on le traitera de poète, et il protestera que l'on méconnaît la vraie portée de ses similitudes...

Tandis que s'il mettait entre tous les Touts, entre tous les Uns, entre toutes les Totalisations et toutes les Unifications, la communauté d'une notion analogique, au sens métaphysique du terme, alors l'identité homologique serait dépassée au profit d'une harmonie plus haute, les métaphores poétiques seraient confirmées dans ce qu'elles ont d'authentiquement suggestif, et l'on aurait des chances d'apercevoir, enfin, cette unité sans confusion où toute réalité est une partie à l'égard de quelque réalité supérieure, et un tout à l'égard de quelque réalité inférieure. Mais cela ne serait possible que si l'on apercevait dès l'abord la notion analogique de Tout : « communication dans l'existence entre une multiplicité et le principe de son unification »... Or l'idée même d'une communication dans l'existence est inséparable d'une pluralité de modes possibles : il y a plusieurs manières irréductibles dont une quantité donnée de parties peuvent prendre part à l'existence d'un principe unificateur, et exister avec lui en même temps que les unes avec les autres. C'est qu'il y a plusieurs manières d'être principe, et plusieurs manières de communiquer l'existence.

Parce qu'il n'a pas su faire, ou pas cru devoir faire, ces distinctions méthodologiques entre les diverses sortes d'analogie, Teilhard a privé sa synthèse totale des sciences du réel, à la fois de la rigueur et de la souplesse : rigueur qui aurait empêché certains lecteurs de s'en dire enchantés comme d'une symphonie poétique réussie ; souplesse qui aurait dispensé certains critiques de s'en déclarer écœurés comme d'une biologisation intempestive de toute la réalité.

III. — *DEFAUT DES NOTIONS DE MATIERE ET D'ESPRIT*

Ce que nous allons essayer de montrer, c'est que le P. Teilhard, autant il a rendu ses vraies prérogatives à la notion de « corps », autant il a méconnu la vraie notion de matière ; c'est, ensuite, que la méconnaissance de la notion de matière l'a conduit à donner de l'esprit une définition qui omet l'essentiel.

Services rendus à la réhabilitation de la notion de corps... ? Il nous faudrait ici résumer tout ce que Teilhard nous dit de ce qu'il appelle « *le Dedans* » des choses. C'est que, à côté des « objets », tels que les matérialistes et mécanicistes les considèrent, purs lieux de passage d'actions extérieures, de « transience » (*Phénomène humain*, p. 49), Teilhard croit devoir restituer aux corps une profondeur de réalité que les sciences expérimentales et spécialement les sciences de la mensuration, n'ont eut que trop tendance à négliger. Faisant aux spiritualistes le reproche, inverse, de s'être intéressés exclusivement aux opérations immanentes, il entend réconcilier matérialistes et spiritualistes en leur faisant reconnaître que les faits de transience et ceux d'immanence sont communs à toute réalité.

Cette position du problème a l'inconvénient, nous semble-t-il, de partir de deux systèmes philosophiques opposés, au lieu de partir directement du réel lui-même. Il s'ensuit que notre auteur emprunte aux deux systèmes antagonistes leur langage et demande à l'un et à l'autre de parler les deux langues : le spiritualiste est invité à employer le langage de l'observation empiriologique, pour parler de la conscience comme d'un objet qui se manifeste dans l'expérience du biologiste, et le matérialiste est sollicité de ne plus refuser aux objets de son expérience la consistance, la dignité et l'intériorité des sujets agissants et permanents. De fait, refuser aux « choses » les avantages de l'existence en soi pour ne les traiter que comme simples récepteurs et transmetteurs d'influences extérieures, c'est ne pas se comprendre soi-même : si quelques influences se transmettent, c'est qu'il y a quelque part des centres d'activité et des sources d'action.

Seulement, alors, l'inconvénient est que, en vertu *d'une analogie non métaphysique*, le P. Teilhard transfère, par une véritable *métaphore* (« *metapherô* » veut exactement dire transférer), le nom des opérations immanentes les plus caractérisées, aux choses qui en sont le plus incapables : c'est ainsi que, non content de nous dire que les « choses » ont un *dedans*, ce qui est très profond et très exact, il va jusqu'à nous dire que les choses ont une *conscience*.

Cette déclaration suscite un engouement qui va jusqu'à l'enthousiasme chez les lecteurs sensibles au pouvoir suggestif de la métaphore ; elle soulève les protestations les plus énergiques chez ceux qui exigent de la science un langage rigoureux.

Pour nous, instruits de l'ignorance où le P. se trouvait de l'analogie métaphysique, nous nous garderons de cette indignation comme de cette admiration. Nous dirons que, faute de mieux, il devait se contenter de cette approximation. Ne possédant pas l'instrument analogique qui permet d'exprimer (et d'abord de penser) le même au sein de l'autre, grâce à la similitude des rapports, le P. Teilhard ne pouvait se contenter de dire que toute chose est

« un être en soi et pour soi, sujet d'actions et de passions, principe partiel mais réel de son propre devenir », formule développée que résument les termes traditionnels de « substance » et de « nature ». Dire que tout corps est *substance* et *nature* n'aurait pas paru au P. Teilhard exprimer à plein le contenu de sa découverte. Sa découverte, c'était que toute chose jouit d'une consistance intérieure. La seule expression qui lui ait paru respecter la richesse de cette intuition, ce fut celle qui empruntait au monde intérieur de notre psychisme le mode suprême de présence à soi-même, que nous appelons « conscience ».

La « conscience » devient ainsi, à ses yeux, quelque chose comme « la forme substantielle » de la réalité, selon la forte expression employée par J.-P. Sartre exposant la pensée de Bergson. Et, de fait, Teilhard est ici tout proche de Bergson, et aux antipodes de Sartre. Le « dedans » des choses, selon Teilhard, *la face ou dimension intérieure de l'étoffe universelle*, est parente de l'élan de conscience dont nous parlait Bergson, et refuse absolument la massivité compacte, inerte de l' « en-soi » selon J.-P. Sartre.

Tout ceci constitue, contre l'idéalisme et contre l'existentialisme absurdiste, une vraie et valable réhabilitation de la notion de « corps ». Le corps n'est pas le reflet de l'esprit-constituant sur une matière indifférenciée, comme le prétendait l'idéalisme transcendantal et comme le soutient encore aujourd'hui l'existentialisme sartrien. Le corps est un être déterminé et structuré en lui-même, parce qu'il possède, indépendamment de toute connaissance que l'on peut en prendre, une forme substantielle qui définit son type et ses lois.

Seulement quelle que soit l'importance du service ainsi rendu par Teilhard contre l'orgueilleuse tentation de spiritualisme, qui nous menace aujourd'hui comme aux plus beaux jours du manichéisme, il faut bien vite regretter qu'il nous fasse payer trop cher ce service : il élimine la vraie notion de la « matière », ce qui a pour conséquence immédiate de nous rendre inaccessible la vraie notion de l' « esprit ».

En effet, si loin que l'on remonte en suivant la ligne du temps, vers l'arrière, c'est-à-dire vers le passé, toujours l'on retrouvera ce « dedans », cette « intériorité », cette « conscience ». Diminuée, sans doute, affaiblie, « endormie » aurait dit Bergson. Mais toujours authentiquement elle-même, spécifiquement identique. De telle sorte que les progrès de l'évolution ne sont pas autre chose que la complication, la complexification, la centration toujours plus intense de la même propriété fondamentale, de la même forme substantielle : la « conscience ».

Nous voulons bien que tout un chacun n'y voie nul inconvénient ; pourvu que l'on voie exactement ce que cela veut dire, et même ce que cela implique sans vouloir le dire : or cela implique qu'il n'y a aucune différente de nature, ou d'espèce entre le premier état inférieur de la « matière », et l'état le plus évolué et le plus complexifié. Cela veut dire que l'évolution ne produit qu'une différence de degré de la même substance. Cela veut dire que l'évolution ne donne à aucun moment naissance à un type nouveau, radicalement nouveau, de réalités, puisque d'un bout à l'autre de son déroulement on a toujours affaire à un seul et même type, à une seule et unique étoffe, laquelle, par son dedans, est « conscience ». Alors, en effet, tout est clair : l'étoffe conscientielle de la matière particulaire s'enroule sur elle-même en augmentant automatiquemnt son degré de conscientialité. Mais alors aussi, et par le fait même, le vieux mot de « matière » a perdu son vrai sens.

Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on porte gaiement le deuil du mot « *matière* ». Mais nous exigeons que ceux qui portent ce deuil s'en aperçoivent. Or il nous apparaît que beaucoup de lecteurs du P. Teilhard ne s'en aperçoivent pas. Ni sans doute, le Père lui-même. L'on continue à employer le vieux mot, sans s'apercevoir que l'on a perdu en route son vieux sens. Le vieux sens du mot « matière » ? Ce n'est même pas un sens spécialement philosophique ! C'est un sens très banal, et d'ailleurs tout à fait indispensable à la vie pratique, dont tous les « travailleurs » ont et ne cesseront d'avoir le plus continuel besoin. Travailleurs intellectuels, ou travailleurs manuels, du moment qu'il est question d'un travail transformateur, il faut bien qu'il y ait une matière sur laquelle exercer ce travail. « Table des matières », « classement par matières », ainsi parle-t-on dans les bibliothèques et les librairies ; « matières premières », « bons-matière », « belle matière », ainsi parle-t-on dans les milieux industriels ou artistiques. La matière c'est « *ce dont une chose est faite* ». Et cette définition pré-scientifique, digne de figurer dans le Larousse, cerne parfaitement le sens du vieux mot « matière ».

Eh ! bien, nous affirmons que, dans les perspectives du P. Teilhard, les corps n'ont plus de matière — au sens authentique et complet de ce mot. On peut bien identifier, par décision tacite, le sens du mot « matière » à celui du mot « corps ». Il n'en est pas moins vrai que l'on a, en route, perdu une idée : celle de « matière » précisément. A partir du moment où quelqu'un identifie « matière » et « corps », dites-vous bien qu'il ne sait plus ce que « matière » veut dire, puisqu'il confond « *ce dont une chose est faite* » avec cette « *chose faite* ». Aucune cuisinière ne commettra cette erreur, sous peine d'être immédiatement mise à la porte : cela consisterait à servir sur la table, la farine, les œufs, la semoule et le sucre, et à intituler le tout : gâteau. De même aucun menuisier ne vous apportera des planches quand vous lui aurez commandé un lit... Mais un grand nombre de nos contemporains croient que la nature nous sert de la matière quand elle nous présente les choses les plus formées, les plus typées, les plus spécifiées, les plus structurées qui soient : en un mot des « corps », même et peut-être surtout si ce sont de tout petits « corps », et, comme l'on dit, des « corpuscules ». Car y a-t-il rien au monde où la figure et la mesure, le poids et le nombre, la régularité et la sélectivité éclatent avec autant de conséquences que dans les « corpuscules » infi-

niment petits ? Et l'on veut nous faire croire que c'est cela, la matière ? Allons donc ! C'est « fait *avec de* la matière », sans aucun doute. Mais la matière à elle toute seule, ou — ce qui revient au même — la matière en tant que telle n'a ni figure, ni mesure, ni poids ni nombre, ni régularité ni sélectivité : elle est « ce dont sont faites » les choses que ces diverses propriétés signalent. Aussi, quand un marxiste vient nous dire que la matière contient d'avance toutes les propriétés que l'évolution fera apparaître, nous nous étonnons — un peu — de ce curieux paradoxe qui fait que de soi-disant matérialistes puissent à ce point ignorer la matière, ce qui consiste à ne point savoir ce qu'ils disent.

Mais revenons-en au P. Teilhard : il nous dit que l'Univers tout entier est fait de la même étoffe, qui est « biface » par structure, puisqu'elle comporte invariablement un dehors et un dedans *qui est conscience.* Etoffe qui se drape, se plisse, se fronce, plus ou moins, mais qui garde toujours les mêmes déterminations, constantes malgré leurs différences de degré. Il est facile de voir que le Père ne connaît plus le vieux sens du vieux mot de « matière » : sous ce même mot il entend la réalité complète et concrète, formée de la totalité des corps dans l'Univers. Et la précision qu'il nous donne sur ce point dans « *Le Milieu divin* » (p. 121) n'est utile qu'au lecteur inattentif de ses précédents ouvrages, ou à celui qui commencerait par cet ouvrage-là.

Si le P. Teilhard nous montrait quelque part une réalité se transformant en une autre, un existant cessant d'exister pour donner lieu à l'existence d'un autre, un agissant cessant d'agir pour donner lieu à l'action d'un autre, un être enfin se perdant lui-même pour se fondre dans l'être d'un autre — comme il arrive chaque fois qu'un vivant tire du milieu ambiant sa propre substance ou rend au milieu ambiant quelque reste de lui-même — alors il y aurait lieu de croire qu'il pense la matière comme « ce dont quelque chose est faite ». Mais ce n'est jamais le cas : tout ce qu'il nous montre, c'est l'ensemble des corps se complexifiant et se concentrant sans jamais cesser d'être cela même qu'il était dès le début ; l'étoffe universelle et permanente acquiert ainsi des propriétés merveilleuses, qui ne sont jamais autre chose que la propriété fondamentale, mais à un état plus intense. On passe ainsi du plus petit au plus grand, du plus rare au plus répandu, du moins concentré au plus concentré, de la conscience plus endormie à la conscience plus réveillée. Mais c'est toujours la même chose...

Pour que ce ne soit jamais la même chose, et que pourtant il y ait continuité au long du temps pris par les transformations, il faudrait que toutes choses fussent composées, à la base même de leur être, par une réalité qui ne serait elle-même aucune de ces choses, ni même aucune chose. Exactement comme les planches ne sont ni lit ni table ni aucune des « choses » que peut faire le menuisier ; comme les œufs et la farine ne sont aucun des mets que peut préparer la cuisinière. « Ce dont tout est fait » n'est lui-même aucune des choses comprises dans ce tout. S'il y a une réalité unique et la même dont toutes les choses, c'est-à-dire les corps, de l'Univers sont formées, il s'ensuit immédiatement que cette unique et identique réalité n'est elle-même aucun des corps, ni même des corpuscules de l'Univers : une telle réalité est, au sens propre du terme, « matière » ; n'étant aucune des choses qu'elle peut devenir, elle peut les être toutes à tour de rôle, ou progressivement.

Bref, la vraie et authentique notion de matière, c'était « ce dont tous les corps sont composés », autrement dit « ce qui peut devenir et être tous les corps », donc « ce qui n'est à soi seul aucun corps, ni même aucun corpuscule ». — Teilhard y substitue une notion dont nous n'avons pas fini de nous apercevoir qu'elle est ruineuse : « la réalité concrète toute entière, l'ensemble des choses et des énergies, le milieu commun, universel, tangible, infiniment mouvant et varié, au sein duquel nous vivons plongés » (cf. *Le Milieu divin,* pages 121-122).

Une fois que la totalité des corps de l'Univers est ainsi dotée d'une consistance et d'une persistance qui autorise à leur attribuer la « conscience », on peut dire que l'état suprême de l'Univers « *est déjà là* » dès son état primitif et infime. Car du fait que la « conscience » n'est que la face interne de l'unique réalité dont le mécanisme est la face externe, il s'ensuit que chaque degré de la complexification appelle, et peut-être constitue, un palier de la conscientialisation : d'abord diffuse, la conscience devient organique, puis réfléchie, puis socialisée, la conscience ne cesse de s'affirmer elle-même, au fur et à mesure que la matière (au sens nouveau que l'on donne à ce mot) continue de se complexifier et de se centréiser. Dans cette perspective — et c'est la première conséquence, sur laquelle nous n'insisterons plus — la matière, bien loin d'être *ce qui change, ce qui devient,* et *ce qui acquiert,* est tout simplement *ce qui est,* et plus précisément : *ce qui, dès les débuts, est déjà tout l'ultérieur.*

Mais alors — et c'est la seconde conséquence sur laquelle il nous faut insister maintenant — que va devenir l'esprit ? La matière n'est-elle pas déjà esprit ? Nous arrivons ici à l'un des problèmes les plus délicats et les plus obscurs du teilhardisme. Essayons de ne pas augmenter l'obscurité...

C'est dans « *Le Phénomène humain* » (ch. 2, § 3 : *L'énergie spirituelle*) que le P. Teilhard aborde la question des rapports entre esprit et matière. Il a conscience des difficultés « où nous sommes encore de grouper dans une même perspective rationnelle Esprit et Matière ». Ce « nous sommes encore » mérite d'ailleurs d'être souligné : il nous révèle un P. Teilhard délibérément attaché au clan des savants qui ont tout oublié de la philosophie catholique, si même ils en ont jamais rien su. Tout se passe, en effet, comme si le Père recevait le problème tel qu'il sort des données de la philosophie cartésienne, selon quoi l'âme est une substance caratérisée par l'attribut « pensée » et le corps par l'attribut « étendue », sans que l'on puisse apercevoir le lien entre des substances aussi

étrangères l'une à l'autre. C'est donc, en somme, le fameux problème de la « communication des substances » tel que la philosophie du XVIII^e^ s. l'a posé sans pouvoir le résoudre, et tel que la science du XIX^e^ s. a même refusé de le poser, qui s'impose au P. Teilhard : « Relier entre elles d'une manière cohérente les deux Energies du corps et de l'âme. » Sans prétendre résoudre un tel problème, il se propose « de montrer... ce que devrait être... la ligne de recherche adoptée et le genre d'explications poursuivi par une science intégrale de la Nature ».

Son principe de solution est, fondamentalement, qu'un « véritable dualisme de fond » est simplement « anti-scientifique » (*sic*, p. 62). Positivement, il admet que « sans aucun doute, par quelque chose, Energie matérielle et Energie spirituelle se tiennent et se prolongent. Tout au fond, en quelque manière, il ne doit y avoir, jouant dans le monde, qu'une Energie unique ». Retenons soigneusement cette déclaration, où se fait jour une intuition philosophique de la meilleure veine, à laquelle a manqué malheureusement cet instrument indispensable qu'est la notion de l'être. Nous y reviendrons bientôt.

La solution à laquelle ce principe conduit, connaît une double approximation : *en première approximation*, on concevrait « l'âme » comme « un foyer de transmutation où... le pouvoir des corps convergerait pour s'intérioriser et se sublimer en beauté et en vérité ». Cette première approximation semble avoir hanté le P. Teilhard, car on le voit y revenir dans *le Milieu divin*, p. 47 :

« Le travail de l'algue qui concentre dans ses tissus les substances répandues, à doses infinitésimales, dans les nappes immenses de l'Océan, — l'industrie de l'abeille qui forme son miel des sucs éparpillés en tant de fleurs, — ne sont qu'une pâle image de l'élaboration continuelle que subissent en nous pour devenir esprit, toutes les puissances de l'Univers. »

Le pouvoir des corps qui s'intériorise, les puissances de l'Univers qui deviennent esprit... est-ce donc la solution ?

Non : cette solution serait trop simple pour tenir compte des faits : il n'y a pas de transformation directe des deux Energies l'une dans l'autre. L'hypothèse d'un changement de forme d'une énergie unique, donc celle d'un « équivalent mécanique » de la Pensée ou de la Volonté sont à rejeter.

En seconde approximation, le P. Teilhard est conduit à proposer l'hypothèse suivante : 1° « fondamentalement, toute énergie est de nature psychique » ; 2° l'énergie fondamentale psychique se divise en deux composantes, l'une qui associe chaque particule à toutes celles du même ordre (énergie tangentielle) ; l'autre qui attire toutes les particules et les touts qu'elles forment vers un état futur toujours plus centré de l'Univers (énergie radiale) ; 3° l'énergie radiale (c'est-à-dire l'attraction exercée par la centréité idéale ou suprême) augmente non pas en liaison directe avec l'augmentation d'énergie tangentielle, mais seulement en liaison avec l'augmentation de complexité-centréité. Autrement di l'énergie tangentielle produit directement des « arrangements » de plus en plus complexes et centrés, et c'est de ces arrangements que découle l'augmentation d'énergie radiale. L'énergie qui associe les particules augmente avec leur association même, et les particules associées ont d'autant plus de tendance vers la centréisation de l'univers, quelles sont plus associées entre elles.

Qu'avons-nous gagné à passer de la première approximation à la seconde ?

Au lieu de faire passer grossièrement l'énergie de l'état matériel à l'état spirituel, nous avons ménagé les transitions, mais nous ne les avons pas supprimées : dès le début, l'énergie matérielle la plus élémentaire est déjà psychique. La transition est assurée entre une énergie psychique moins centrée, donc moins consciente, à une autre plus consciente puisque plus centrée grâce à l'*arrangement*. Et c'est *par l'intermédiaire de cet « arrangement »* (*sic*, p. 63) que la transition se fait des associations encore élémentaires de particules aux associations supérieures, dont la première et la plus importante n'est autre que *la réflexion, caractéristique de l'intelligence, et caractéristique de l'homme par opposition à l'animal.*

L'esprit est ainsi expliqué au plan phénoménal, c'est-à-dire que l'apparition de l'esprit au long de l'histoire de la vie universelle est rendue intelligible, par exclusion de tout dualisme anti-scientifique, du fait que la réflexion, comble de la centréité, émerge au « *Dedans* » au moment où l'organe cérébral, comble de la complexité, atteint — au « Dehors » — le point extrême de la complexité. Une variation extrêmement petite dans l'ordre de la complexité mécanique, ou physiologique, suffit ainsi à rendre compte d'une variation extrêmement grande dans l'ordre de la centréité psychique. Cette disproportion qui eût été impossible dans la première approximation est concevable dans la seconde où l'on passe d'une forme à l'autre de l'énergie par « arrangement ».

En un point aussi crucial que celui de la genèse de l'esprit on voudrait pouvoir mettre le P. Teilhard à l'abri de tout reproche de matérialisme.

La considération qui lui paraît décisive, à lui-même et à ses disciples, est une considération de méthodologie que nous connaissons bien : « *je me limite ici au Phénomène* ». Tel est notamment la défense utilisée dans l'importante note de la p. 186 du *Phénomène humain*. Et il est facile de comprendre cette argumentation : quiconque a fait tant soit peu de psychologie comparée, ou de psychologie pathologique, comprendra que l'on puisse exprimer les faits psychologiques (étendue de l'intelligence, fatigue intellectuelle, excitation intellectuelle, désordre ou abolition des fonctions logiques) par des faits physiologiques (nombre des connexions entre neurones, délabrement des cellules cérébrales, introduction de substances toxiques ou stimulantes, traumatismes ou dégénérescences)..., sans pour autant prendre fait et cause pour une interprétation matérialiste de l'indiscutable correspondance entre les deux ordres.

Bien mieux : ne sait-on pas que dans la pratique de la recherche scientifique le principe méthodologique fondamental est ce qu'on appelle « le principe d'économie » qui se formule : « nul ne

doit admettre d'hypothèses compliquées aussi longtemps que les hypothèses plus simples suffisent à tenir compte des faits. » Et, sur cette base, on a vu scientifiques et philosophes, même par ailleurs ouvertement spiritualistes, admettre, en biologie notamment, ce que Maritain appelle « un *mécanisme heuristique* » ; ce qui veut dire simplement, que même admettant en son fort intérieur la spiritualité de l'âme, le savant qui fait de la recherche expérimentale doit bien se garder d'attribuer à l'âme les faits qu'il observe, mais qu'il doit au contraire supposer toujours jusqu'à preuve du contraire que c'est un élément, ou un organe, ou une fonction d'ordre corporel qui se trouve à la base des faits qu'il constate. — De même le « *matérialisme heuristique* » ne doit-il pas s'imposer au physiologiste spiritualiste, à seule fin de faire du bon travail scientifique ?

Nous en tomberons d'autant plus facilement d'accord que la philosophie dont nous nous réclamons ne mérite le titre de « spiritualiste » qu'avec des réserves importantes : la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'âme forme du corps n'a rien à voir avec le spiritualisme désincarné issu du cartésianisme : le P. Sertillanges a su exprimer, par fois avec une pointe de paradoxe, cette liaison des deux inséparables. Dans ce langage, il convient de dire que c'est le cerveau qui pense, à la seule condition d'ajouter que c'est : le cerveau animé.

Mais est-il certain que le P. Teilhard n'aille pas beaucoup plus loin que ce matérialisme heuristique... ?

A notre grand regret, il nous semble que — quoiqu'il en soit de ses intentions intimes — sa notion tout à fait personnelle de la *matière* le conduisait à une position *que n'échappe au matérialisme qu'à la faveur d'une équivoque.* C'est parce qu'il a commencé par mettre dans la matière tout ce qui est essentiel à l'esprit qu'il peut se croire spiritualiste en toute sécurité. Mais, en réalité, et quoiqu'il en soit des mots, la manière dont l'esprit fait son apparition dans l'évolution teilhardienne ne diffère en rien de la manière dont il la ferait dans un système franchement matérialiste. — Une pareille assertion, qui peut paraître grave ou anodine suivant l'humeur du lecteur, demande en tous cas une justification précise. Nous la trouverons en lisant de près la note de la page 186 :

...On y verra que « le pas hominisant » ou « spiritualisant » (entendez le moment où l'on passe de l'organique à l'inorganique) ne peut être « saisi expérimentalement » que « *sous les apparences* d'un point critique » (entendez sous la forme d'une courbe de variation extrêmement faible dont est fonction une variation d'un autre ordre, et, elle, extrêmement brutale : comme par l'addition, faible, de quelques calories, l'on obtient le changement, important, de liquide en gaz). Cela, « à cause des limites imposées à notre connaissance sensible par le jeu des séries spatio-temporelles ». — Mais, dans le même temps notre auteur concède à celui qu'il appelle « le penseur spiritualiste » le droit de placer « *sous le voile phénoménal* », et « pour des raisons d'ordre supérieur » telle opération créatrice qu'il voudra, telle intervention spéciale qu'il voudra...

Le moins que l'on puisse dire, c'est que le penseur spiritualiste sera vraiment bien modeste, je dis en tant même que penseur, s'il s'accommode de ces concessions *in extremis* : s'il pense vraiment son spiritualisme, *ce n'est absolument pas pour des raisons d'ordre supérieur aux faits* ; et les exigences, quelles qu'elles soient, de son spiritualisme, exigences de création, exigences d'intervention transcendante, etc... auront pour caractéristique principale, de n'être aucunement logées « *sous* le voile phénoménal ». Le spiritualisme dérive directement de l'analyse des faits qui tissent le voile phénoménal, ou il n'est pas une pensée rationnelle. Et s'il est imposé par une orthodoxie, il faudra avouer que cette orthodoxie condamne le penseur à ajouter à sa pensée une démarche où sa pensée n'est pour rien. Dans notre cas, cela ne va à rien moins qu'à juxtaposer dans l'esprit du savant une foi totalement irrationnelle à une analyse rationnelle. La question à laquelle nous sommes ainsi conduits est celle-ci : est-ce que le dogme de l'intervention créatrice de Dieu au début de la vie de chaque âme humaine, et au début de l'histoire de l'humanité est une connaissance tenue uniquement par la foi, à l'égal du mystère de la Sainte Trinité, ou est-ce une vérité de foi dont l'examen rationnel nous montre qu'il s'impose à la seule analyse de la raison ? A ceux qui estimeraient qu'il n'y a en cette question nulle importance, nous ferons remarquer que leur opinion revient à soutenir ce paradoxe que l'on peut fort bien admettre le matérialisme dans le domaine scientifique et le rejeter dans le domaine religieux... Théorie de la double vérité qui ne peut évidemment contenter personne.

Pourquoi donc le P. Teilhard ne veut-il pas, ou ne peut-il pas admettre, que les raisons d'accepter la coupure entre la matière et l'esprit sont tissées à même le voile phénoménal ? Pourquoi ne voit-il pas que le passage d'un état où la vie de primate supérieur est encore toute organique, à un état où elle inclut des fonctions inorganiques, n'est pas un vrai passage, mais l'introduction subite, bien que de longue main préparée, d'un facteur extrinsèque ?

La réponse qui nous paraît seule satisfaisante, c'est (non pas que le P. Teilhard doit par méthode s'en tenir au matérialisme heuristique consubstantiel à la science des phénomènes mais bien :) qu'une fois admise sa notion de la matière il ne pouvait penser l'esprit que comme « *ce que la matière devait apparaître un jour* ». La matière est un commencement d'esprit. La matière jouit en effet, on s'en souvient, d'une intériorité initiale, d'une immanence inchoative, d'une présence à soi-même qui n'auront qu'à s'intensifier en se complexifiant pour devenir possession de soi par soi, réflexion sur soi.

Et, ayant ainsi méconnu totalement ce qui fait l'essentiel de la matière, l'on méconnaît également ce qui fait l'essentiel de l'esprit.

L'essentiel de la matière c'est de pouvoir devenir, physiquement, et à tour de rôle, toutes choses. L'essentiel de l'esprit c'est de pouvoir devenir, de manière non physique, et en même temps, toutes choses. Autrement dit, l'essentiel de la matière

c'est la partialité dans la succession ; l'essentiel de l'esprit c'est l'universalité dans la présence.

Au contraire, la matière, selon Teilhard, c'est ce qui a déjà les propriétés de tout, esprit compris. Et l'esprit c'est ce qui exagère les propriétés de la matière, jusqu'à éclater dans une direction apparemment inverse de ce qui en réalité le préparait :

« Chez l'Anthropoïde presque parvenu au sommet du cône, un dernier effort s'est exercé suivant l'axe. Et il n'en a pas fallu davantage pour que tout l'équilibre intérieur se trouvât renversé. Ce qui n'était encore que surface centrée est devenu centre. Pour un accroissement « tangentiel » infime, le « radial » s'est retourné, et a pour ainsi dire sauté à l'infini en avant. En apparence presque rien de changé dans les organes. Mais en profondeur, une grande révolution : la conscience jaillissant, bouillonnante, dans un espace de relations et de représentations supersensibles ; et, simultanément, la conscience capable de s'apercevoir elle-même dans la simplicité ramassée de ses facultés — tout cela pour la première fois » (*Le Phénomène humain*, p. 186).

C'est donc que pour Teilhard, la différence spécifique de la vie spirituelle est la réflexion. Et certes nous n'avons rien *à retirer* aux descriptions qu'il nous propose (p. 181) et à la conséquence qu'il en tire sur la différence d'ordre, ou différence spécifique, ou différence de nature entre l'homme et l'animal. Mais nous aurions *à y ajouter* quelque chose de radical : la réflexion, ou mieux le pouvoir de réfléchir, n'est que l'une des conséquences de la spiritualité, ce n'en est ni l'essence, ni la première marque. L'essence de la spiritualité c'est d'exclure la matérialité, et ce qui exclut la matérialité c'est ce qui exclut la partialité, la particularité, la limitation dans l'espace-temps, la sujétion aux conditions d'existence que sont le « ici » et le « maintenant ». C'est parce que l'on est capable de se mettre en présence de l'universel, et de l'Univers comme Univers, et donc parce que l'on est « ouverture sur le Tout comme Tout », et finalement parce que l'on se met à *fonctionner en fonction de l'être* — que l'on est un esprit, c'est-à-dire une vie de connaissance sans organes. Et ce n'est pas à côté ou au-dessus des phénomènes, ni au-dessous du voile phénoménal, que ces évidences se laissent atteindre pour des raisons d'ordre supérieur, c'est à même le tissu quotidien de l'expérience pré-scientifique, y compris l'expérience quotidienne qu'en fait le savant lui-même même si, comme c'est hélas ! le cas, il oublie de s'en apercevoir (parce que ce n'est pas sa spécialité).

Ce qui manque irrémédiablement au P. Teilhard et à sa synthèse, c'est donc d'avoir aperçu qu'il est essentiel à l'esprit de nier les conditions d'existence propres à la matière, de telle sorte qu'il a ramené l'esprit à l'exagération d'une condition essentielle à la matière. La besogne de conciliation du scientifique matérialiste et du psychologue spiritualiste est ainsi accomplie à peu de frais. Mais il est probable que personne ne s'en déclarera satisfait : ni le spiritualiste qui ne reconnaît pas l'*im-matériel* dans l'exagération du matériel, ni le scientifique qui apprend, non sans surprise, que l'on peut avoir des raisons d'admettre ce qui n'apparaît nullement dans la trame phénoménale.

IV. — *DEFAUT DE LA NOTION D'ETRE*

Nous connaissons encore mal la biographie intellectuelle du P. Teilhard de Chardin. Le livre de M. Claude Cuénot : *Pierre Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution* (Plon, 1958), malgré son caractère analytique extrêmement poussé ne nous donne pas tous les détails désirables sur la manière dont le P. Teilhard a pu, ou n'a pas pu, s'instruire des notions philosophiques traditionnelles dans la philosophie catholique.

Du moins une chose paraît certaine : en ce qui concerne la notion-clé de la philosophie catholique, c'est-à-dire la notion d'*être*, nous constatons à la fois que l'esprit du jeune Teilhard offrait un terrain favorable à l'intuition de cette notion, et, à la fois, qu'il a dû la découvrir tout seul, par ses propres forces, vers l'âge de quarante ans, au moment où il commençait à méditer les pages auxquelles il donna pour titre : « *Le Milieu divin* ».

Dans l'état actuel de nos connaissances sur le cheminement intellectuel de Pierre Teilhard, il semble que l'excès même de sa préoccupation métaphysique l'ait rendu exceptionnellement ombrageux devant toute formulation de pensée dont il ne découvrait pas lui-même le ressort secret. D'où l'espèce de rempart de « sagesse » hermétique dont il semble s'être entouré comme pour se défendre contre l'influence de toute « doctrine » qui se présentait un peu comme un « endoctrinement ». C'est de quelque chose comme cela qu'a eu conscience le fin psychologue que devait être Henri Bremond :

« J'ai eu il y a trente ans, pour élève en humanités, un petit Auvergnat, très intelligent, le premier en tout, mais d'une désespérante sagesse. Les plus rétifs de la classe et les plus lourdauds s'animaient parfois ; une lecture plus palpitante, un sujet de devoir plus excitant mettaient une flamme dans leurs yeux. Lui, jamais : je n'ai su que longtemps après le secret de cette indifférence apparente. Il avait une autre passion, jalouse, absorbante, qui le faisait vivre loin de nous : les pierres » (*L'enfant et la vie*, cité par Claude Cuénot, *loc. cit.*, p. 16).

Mais Henri Bremond se trompe. La passion des pierres n'est qu'une sous-passion, une passion conséquente. La passion primitive, la seule qui à l'époque du collégien avait envahi l'âme de Pierre Teilhard, écoutons-le lui-même nous la décrire :

« Aussi loin que je remonte dans mes souvenirs (dès avant l'âge de dix ans) je remarque en moi l'existence d'une passion *nettement* dominante : la passion de l'Absolu » (*Mon Univers* », d'après les deux pages en *fac-simile* reproduites dans l'ouvrage de M. Claude Cuénot, p. 74-75).

Dans *Le Cœur de la Matière* (que nous citons d'après le Dr François-Albert Viallet, *L'univers personnel de Teilhard de Chardin*, ch. 2), Teilhard précisait :

« ...le goût et le besoin de quelque unique Suffisant et unique Nécessaire. Pour être tout à fait à l'aise, pour être complètement heureux, savoir que *Quelque chose d'Essentiel existe* dont tout le reste n'est qu'un accessoire ou bien un ornement. Le savoir et jouir interminablement de la conscience de cette existence... Je n'avais certainement pas plus de six ou sept ans, lorsque je commençai à me sentir attiré par la Matière, ou plus exactement par quelque chose qui luisait au cœur de la Matière. A cet âge où, j'imagine, d'autres

enfants éprouvent leur premier sentiment pour une personne ou pour l'art ou pour la religion, j'étais affectueux, sage et même pieux. C'est-à-dire qu'au rayonnement de ma mère... j'aimais beaucoup le « petit Jésus ». Mais en réalité, mon véritable moi était ailleurs. Et pour l'apercevoir à découvert, il eût fallu m'observer lorsque, toujours secrètement et sans mot dire, sans même penser qu'il pût y avoir rien à dire là-dessus à personne, je me retirais dans la contemplation, dans la possession, dans l'existence savourée de mon Dieu : le Fer. Le Fer, je dis bien. Et je vois même encore. avec une acuité singulière, la série de mes « idoles »: à la campagne, une clef de charrue que je dissimulais soigneusement dans un coin de la cour. En ville, la tête, hexagonale, d'une colonnette de renfort, métallique, émergeant au niveau du plancher de la nursery, et dont j'avais fait ma propriété. Plus tard divers éclats d'obus récoltés avec amour sur un champ de tir voisin... Je me sens bien forcé de reconnaître que dans ce geste instinctif qui me faisait proprement adorer un fragment de métal, une intensité de don et un cortège d'exigences se trouvaient contenus et ramassés, dont toute ma vie spirituelle n'a été que le développement. »

« Et en effet, pourquoi le fer ? Et pourquoi plus spécialement tel morceau de fer (il me le fallait épais et massif, le plus possible), sinon parce que, pour mon expérience enfantine, rien au monde n'était plus dur, plus lourd, plus tenace, plus durable, que cette merveilleuse substance saisie sous forme aussi pleine que possible ?... La consistance telle a indubitablement été pour moi l'attribut fondamental de l'Etre. »

Nous y voilà : ce que nous révèle chez cet enfant précoce cette passion qui n'est enfantine qu'en apparence, c'est bien la soif de l'absolu, c'est-à-dire de l'Etre.

Ne trouver l'affermissement, et autant dire l'affirmation, de son être que dans la référence à une existence inattaquable, avec laquelle on se met en relation par la possession physique, mais même simplement par la pensée, voilà bien le signalement du métaphysicien-né.

Remarquons encore quelques détails :

« Tantôt il s'agissait de quelque morceau de métal. Tantôt par un saut à l'autre extrême, je me complaisais dans la pensée de Dieu-Esprit (La chair de Notre-Seigneur me paraissait alors quelque chose de trop fragile et de trop corruptible)... Il est inutile de faire ici une revue détaillée des différents autels que j'ai successivement dressés à Dieu dans mon cœur. Je dirai seulement qu'à mesure que toute forme *individuelle* d'existence se révélait à moi comme instable et caduque, je cherchais plus loin : dans la matière élémentaire, dans les courants d'énergie physique, dans la Totalité de l'univers, — toujours, je l'avoue, avec cette prédilection instinctive pour la matière (= considérée comme plus absolue que le reste) dont je ne me suis corrigé que beaucoup plus tard » (*Mon univers*, ibid).

Il ne s'en est corrigé que par l'expérience — presque désespérante — de la rouille : le fer lui-même est donc sujet à la corruption et à la disparition ? Ce dut être quelque chose comme l'expérience enfantine racontée par Thérèse de l'Enfant-Jésus : « La belle tartine de confiture préparée par mes sœurs avait changé d'aspect. Au lieu de sa vive couleur, je ne voyais plus qu'une légère teinte rose toute *vieillie et rentrée*. Alors la terre me semblait plus triste encore, et je comprenais qu'au ciel seulement la joie serait sans nuages. » Ici comme là, c'est l'expérience de la contingence.

Mais c'est seulement dans de précieuses pages de *Milieu divin* (p. 75, 76) que la réflexion explicite de Pierre Teilhard se hausse jusqu'à une analyse de l'être créé, et le découvre contingent :

« Pour la première fois peut-être de ma vie (moi qui suis supposé méditer tous les jours) j'ai pris la lampe et, quittant la zone claire en apparence de mes occupations... je suis descendu au plus intime de moi-même, dans l'abîme profond d'où je sens confusément qu'émane mon pouvoir d'action... Je me suis rendu compte que je m'échappais à moi-même... Un autre personnage se découvrait en moi, dont je ne pouvais plus dire le nom exact et qui ne m'obéissait plus. Et quand j'ai dû arrêter mon exploration parce que le chemin manquait sous mes pas, il y avait sous mes pieds un abîme sans fond d'où sortait, venant je ne sais d'où, le flot que j'ose bien appeler « ma » vie. »

« Nous n'arrivons ni en pensée, ni en pratique, à capter les sources de la vie. Je me reçois bien plus que je ne me fais.

« La vie profonde, la vie fontale, la vie naissante, nous échappent absolument. »

. . . .

« Une seconde chose m'a donné le vertige : c'est la suprême improbabilité, la formidable invraisemblance de me trouver existant au sein d'un monde réussi !

« J'ai senti planer sur moi la détresse essentielle de l'atome perdu dans l'univers, — la détresse qui fait journellement sombrer les volontés humaines sous le poids accablant des vivants et des astres. »

Et voici la conclusion, qui nous paraît d'ordre strictement métaphysique, parce que l'analyse de l'être expérimenté comme fini le démontre aussitôt comme insuffisant, et donc comme donné et reçu :

« Mon être et l'être de l'univers dans lequel j'ai l'être sont des êtres tenus au-dessus d'un abîme. Des êtres donnés, non par eux-mêmes, mais reçus.

« Tenus par qui ? Donnés par qui ? « *Ego sum, nolite timere* » : C'est moi, ne craignez point !... Oui, mon Dieu, je le croirai d'autant plus volontiers qu'il n'y va pas seulement de mon apaisement, mais de mon achèvement : c'est Vous qui êtes à l'origine de l'élan et au terme de l'attraction dont je ne fais pas autre chose, ma vie durant, que de suivre ou de favoriser l'impulsion première et les développements. C'est vous qui vivifiez pour moi de votre Omniprésence (mieux encore que mon esprit ne le fait pour la Matière qu'il anime) les myriades d'influences dont je suis à chaque instant l'objet. Dans la Vie et dans la Matière, c'est Vous-même que je rencontre, Vous qui me faites participer à votre Etre, et qui me pétrissez...

« Vous dont l'appel précède le premier de nos mouvements, accordez-moi, mon Dieu, le désir de désirer l'être, — afin que par cette divine soif elle-même que vous m'aurez donnée, s'ouvre largement en moi l'accès des grandes eaux. Le goût sacré de l'être, cette énergie primordiale, ce premier de nos points d'appui, ne me l'enlevez pas ! » (p. 79).

Que voilà de vivante métaphysique ! non pas seulement jeu de concepts, mais expérience vitale, et cependant démarche sûre d'un esprit qui découvrant l'être et l'expérimentant fini, lui cherche sa raison et sa source, et ne la trouve qu'en Dieu.

Le P. Teilhard ne manquait donc point de la notion d'être ?

Non : ce qui lui a manqué, semble-t-il, c'est d'utiliser cette notion d'être comme instrument privilégié de la synthèse universelle qu'il projetait :

Comment n'a-t-il pas vu que seule la notion d'être pouvait permettre une définition profonde du « Tout » : « être en commun » ?

Que, seule, elle ouvrait les portes de la véritable analogie, non pas seulement similitude fonctionnelle entre parties complémentaires de touts distincts, mais structure constitutive des êtres eux-mêmes qui réalisent des perfections semblables suivant des modes différents ?

Que seule elle jette un pont entre la matière et l'esprit : la matière n'étant que « de quoi être », et l'esprit : « ce qui est soi-même et tous les autres, non à la manière de la matière » ? De sorte que l'Energie commune d'où sortent et la matière-corps et l'esprit n'est autre que Celui qui est, l'être même subsistant.

Il est vrai qu'en ce faisant il aurait fait de la métaphysique et pas seulement de l'Hyper-physique.

Nous estimons pour notre part que son grand et incontestable dessein de synthèse universelle y aurait gagné de respecter les diversités irréductibles et de maintenir les coupures évidentes, sans retomber pour autant dans le pluralisme incohérent de sciences qui s'ignorent et qui se juxtaposent.

Mais il aurait fallu, pour cela, qu'il ne se contentât pas de la *saisie toute naturelle* de la notion d'être, cette notion qu'aucun d'entre nous ne peut ignorer, puisqu'elle est l'objet formel de notre intelligence. Pas plus qu'un clair-voyant ne peut ignorer la couleur, pas plus un homme normal ne peut ignorer l'être.

Il aurait fallu que le P. Teilhard ne se contentât même pas de dégager cette notion, comme il l'a fait en termes puissamment évocateurs, dans les pages que nous avons eu plaisir à citer avec quelque abondance. Dans ces pages, en effet, il se livre à un premier et authentique effort d'abstraction (*l'abstraction totale*, comme disaient les scolastiques), qui aboutit à un concept où l'être est tenu pour lui-même, sans plus être mêlé et inviscéré à l'expérience sensible, dans laquelle il est toujours et nécessairement livré d'abord à notre intellection naturelle.

Il aurait fallu que le Père s'élevât jusqu'à *l'abstraction formelle.* C'est-à-dire qu'il aperçut comment l'être s'y prend pour être une perfection commune à tout, en épousant à chaque fois des modes irréductibles et même, en un sens, opposés.

Alors, en effet, la notion de « Tout » lui aurait apparu comme « *l'unité d'être* » de plusieurs qui *sont* autrement dans le Tout qu'ils n'*étaient* hors du Tout. Et *l'unité des êtres dans l'unique être du Tout,* lui aurait apparu comme susceptible de plusieurs modalités irréductibles.

Alors, également, l'analogie lui aurait apparu comme le lien le plus souple et le plus strict à la fois, seul capable d'assurer *une seule et même perfection* (l'unité) à des plans et à des *niveaux* demeurant *irréductibles* (l'unité atomique, l'unité organique, l'unité réflexive, l'unité sociale, l'unité christique).

Alors, enfin, la matière et l'esprit lui auraient apparu comme deux « *modes* » de l'unique *perfection d'être :* la matière étant « ce qui, de soi, n'est qu'en puissance d'être *une seule chose à la fois,* en la devenant *physiquement* » ; l'esprit étant « ce qui, de soi, est en puissance d'être « *tout* » à la fois, *en restant physiquement soi-même* » [1].

P. GRENET.

[1] Le Père semble d'ailleurs avoir rencontré la formule qui définit la connaissance en philosophie thomiste : « *s'unir* (c'est-à-dire devenir l'Autre) *en restant soi* ». Il la cite dans « *Le Milieu divin* », p. 139. Mais pourquoi la réserve-t-il à la seule vie mystique ? Comment ne voit-il pas que tout acte de connaissance, en tant même que connaissance, en est là ?

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

JEUNE EUCHARISTIQUE ET COMMUNION PASCALE

Q. — Un fidèle attend jusqu'au dimanche de la Trinité — limite extrême fixée par l'Ordinaire (can. 859) — pour satisfaire au précepte de la communion pascale à la messe du soir. — Il a reçu l'absolution de ses fautes, mais environ une heure et demie avant la messe, il mange une part de gâteau distribuée au goûter.

On demande :

Doit-il observer la loi du jeûne eucharistique et différer sa communion ?

— Ou bien peut-il ou doit-il observer le précepte de la communion *pascale* sans observer le jeûne eucharistique ?

Quelle réponse donner, dans les mêmes circonstances, à celui qui, par inadvertance, n'aurait fait que sucer une pastille ou un bonbon ?

R. — Notre correspondant a eu raison de distinguer le cas du fidèle qui a mangé une nourriture incontestablement solide (gâteau, croissant) de l'hypothèse de l'absorption d'une pastille ou d'un morceau de sucre, avant d'aller communier. Il fait certainement allusion à un doute ou à une controverse qui s'est élevée à propos de la distinction entre aliment solide et liquide [1]. Nous séparerons donc nous aussi les deux questions.

* *

I. — *Un fidèle a mangé quelqu'aliment solide, moins de trois heures avant l'heure de la communion.* Nous disons bien : « moins de trois heures avant *le moment de la communion* », car le Motu Proprio « *Sacram Communionem* » (du 19 mars 1957), qui étendait les faveurs accordées par la Constitution de 1953, a maintenu les normes qui prescrivent l'abstention de tout aliment solide trois

[1] Cette distinction a trouvé un regain d'actualité *après* la Constitution *Christus Dominus* (1953) qui établissait de nouvelles normes pour le jeûne eucharistique. Mais la question avait déjà été soulevée auparavant par des auteurs, à propos du décret de Pie X (7 décembre 1906), qui autorisait les *malades* alités depuis un mois à communier deux fois par semaine après avoir pris une substance *per modum potus.* (Cfr. canon 858, § 2).

heures avant le moment de la *communion* pour les « communiants » (prêtres ou laïcs) et trois heures avant le *commencement de la messe* pour le célébrant.

La question soulevée par notre consultant revient donc à celle-ci : quelle loi doit l'emporter dans le cas exposé : celle du jeûne eucharistique, telle qu'elle est réduite aujourd'hui par les récentes faveurs pontificales, — ou bien la loi de la communion pascale, telle qu'elle reste immuablement formulée au canon 859 ?

1° Pour donner une réponse correcte, il faut se rappeler que la loi du jeûne eucharistique est une loi *purement* ecclésiastique. Elle n'a pas de fondement dans le droit divin, sinon en ce sens que celui qui va recevoir le corps du Christ ne doit pas être dans des dispositions physiologiques susceptibles de paralyser ou de troubler l'esprit (*...aiius autem ebrius est,* reprochait S. Paul aux Corinthiens) : ce qui, évidemment, constituerait un grave manquement au respect dû au Corps du Christ... Mais on ne saurait dire que cet excès soit réalisé par la seule manducation d'un gâteau ou d'un croissant ! D'où l'on peut conclure que les dispositions législatives concernant le jeûne, — très sévères autrefois, strictes encore aujourd'hui en dehors des adoucissements prévus, — sont de *droit purement ecclésiastique.*

Faut-il en dire autant des prescriptions concernant la *communion pascale ?* — Tel qu'il a été formulé pour la première fois au IV[e] concile du Latran (cfr. Décrétales, l. V, tit. III, c. 12), et renouvelé à peu près dans les mêmes termes, d'abord par le concile de Trente (session XIII, can. 9), puis par le Code (can. 859), — ce précepte présente un double caractère : *a*) en tant qu'il impose la communion *semel in anno,* il interprète et précise le droit divin qui oblige tout fidèle de recevoir l'Eucharistie « plusieurs fois dans sa vie » (*pluries in vita*) ; sous cet aspect, l'obligation peut être appelée *divino-ecclésiastique ; b*) en tant qu'il impose cette communion « au temps de Pâques » (*saltem in Paschate*), le précepte est seulement de droit *ecclésiastique,* et il apparaît comme une simple façon d'*urger* l'accomplissement de la loi concernant la communion annuelle. Bien que l'Eglise considère ces deux préceptes comme *graves* de leur nature, il n'en reste pas moins vrai que la première partie est plus grave et primordiale par rapport à la seconde.

Ces principes étant rappelés, il n'y a plus qu'à mettre en parallèle les deux lois du jeûne eucharistique et de la communion pascale, pour découvrir celle qui est la plus urgente, et donc doit l'emporter, dans le cas proposé.

2° Si nous examinons les positions tenues, sur ce point, par les auteurs, soit avant, soit après le Code — mais antérieurement aux adoucissements considérables apportés à la loi du jeûne eucharistique en 1953, — nous trouvons ceci :

a) Dès 1897, Gasparri (*De Euch.,* II, n. 1129) signale la doctrine professée par d'Annibale et Gury, selon laquelle « les fidèles qui ne peuvent observer le jeûne eucharistique avant la communion (et ne jouissent pas d'indult de dispense), peuvent communier *au temps de Pâques* sans être à jeun ». La raison est que le précepte de la communion *annuelle* est une détermination et une extension du droit divin, et, à ce titre, doit l'emporter sur une loi purement ecclésiastique. De cette doctrine, on peut trouver un « confirmatur » dans les paroles du Rituel romain, où il est dit, à propos des malades, que la sainte Eucharistie doit leur être administrée « avant toute nourriture et toute boisson », comme aux autres fidèles, quand il s'agit d'une communion « de dévotion » (*ob devotionem*)[2]. Or, au temps de Pâques, les fidèles demandent habituellement à communier non par simple dévotion, mais en « vertu d'un précepte » (*ob præceptum*). Et Gasparri de conclure que, pratiquement, il est préférable en ce cas, de demander un indult ; mais si la chose n'est pas possible, « on pourra et on devra » se conformer à la doctrine exposée par ces graves auteurs.

b) A l'encontre, Many (*De Missa,* n. 178, p. 341) professe ne pas pouvoir suivre l'opinion de ces auteurs très peu nombreux (*paucissimi*) ; il préfère s'en tenir à la doctrine commune (*communissima*), qui maintient l'obligation du jeûne pour les pascatins, le Rituel exceptant non pas tous les malades, mais seulement ceux qui sont à l'article de la mort (*breviter morituros*). Quant au précepte divin, on peut y satisfaire, dit-il, soit en anticipant l'heure normale de la distribution de la communion, soit en *remettant* la communion pascale à quelques semaines plus tard, par ex. aux mois de mai ou de juin où l'aurore se rapproche davantage de minuit, ce qui permet de ne rester à jeun que durant un temps très court. — Ainsi cet auteur ne fait que proposer des expédients, mais il ne tranche pas la question de la priorité du précepte du jeûne ou de celui de la communion pascale, quand le fidèle *ne peut pas* rester à jeun.

c) Le cardinal Gennari[3], après avoir rapporté l'opinion des théologiens qui soutiennent que le précepte de la communion pascale « n'est pas assez grave pour prévaloir sur celui du jeûne eucharistique », pose carrément la question du pascatin, auquel il ne serait pas possible de donner la communion pendant la nuit (aussitôt après minuit) : faudra-t-il laisser ce malade (incapable de jeûner) « totalement privé de la communion pascale » ? Et l'auteur de se ranger à l'avis de théologiens anciens (Elbel, Toledo) ou plus récents (d'Annibale, Berardi), qui autorisent *sans plus* la communion pascale aux malades qui ne peuvent vraiment pas rester à jeun. Il cite même Berardi, qui, sur l'autorité d'Elbel, va jusqu'à autoriser, dans ce cas, la communion *quelques fois pendant l'année*[4] pourvu que tout scandale soit évité.

[2] Ces mots qui figuraient déjà dans le Rituel édité par ordre de Benoît XIV (à la suite de celui de Paul V) ont été conservés dans les deux éditions plus récentes de 1925 (tit. IV, ch. IV, n. 4) et de 1952 (tit. V, ch. IV, n. 4).

[3] *Consultations,* trad. Boudinhon, *Morale,* t. I, cas LI, p. 287-288.

[4] Berardi, *Praxis confessarii,* n. 769 : *Quod enim nimis durum esset integro anno hujusmodi infirmos Eucharistia privare, et aliunde scandalum non sequitur, aut facile declinatur, idque passim (ut audio) speciatim in monasteriis in praxim deducitur.*

d) Plus près de nous, Vermeersch (*Theol. mor.*, III, n. 395) ne cite pas l'obligation de communier au temps de Pâques, parmi les *causes* qui excusent de la loi du jeûne eucharistique. (Pas davantage dans l'*Epitome juris canonici*, II, n. 123-124)[5]. En revanche, *Génicot-Salsmans* (*Théol. mor.*, II, n. 202, 3°) range expressément l'accomplissement du devoir pascal au nombre des cas, dans lesquels les fidèles peuvent communier sans être à jeun. En donnant cette opinion comme « probable », ces auteurs l'assaisonnent de maintes conditions ou restrictions : 1° il faut que le paschatin soit incapable d'observer le jeûne sans « un inconvénient très sérieux » (*sine gravissimo incommodo*), même en communiant très tôt le matin ; 2° il faut que le temps de Pâques soit le seul moment où il lui soit possible de communier dans l'année ; 3° les abus et le scandale doivent être évités, par ex. si d'autres fidèles sont au courant ; 4° enfin il termine en disant que, si l'on peut s'en tirer en *remettant* à plus tard la communion pascale, c'est à cette solution qu'il faut s'arrêter.

Dans la même ligne, — et avec moins de réticence ou de restrictions, nous trouvons : M. Conte a Coronata (*De sacramentis*, I, n. 319) et Cappello (*De sacram.*, I, n. 487). Le premier admet comme une doctrine « probable », que celui qui ne peut absolument pas (*ullo modo*) observer le jeûne naturel sans grave inconvénient, peut faire la Communion pascale même s'il n'est pas à jeun. Cappello est même moins exigeant ; il dit simplement : *Probabile est fideles, qui jejunium naturale servare nequeunt* (il ne parle pas de grave inconvénient) *posse tempore paschali non jejunos communicare.*

3° Si, au terme de cette brève enquête, nous n'avons pas trouvé chez les auteurs cités une solution adéquate de la question qui nous est posée, du moins avons-nous été à même de mieux situer le problème en regard des principes, en comparant la valeur et l'urgence des deux préceptes : communion pascale et jeûne eucharistique.

Avant de donner notre solution, il nous faut encore examiner la situation nouvelle faite à la loi du jeûne par la Constitution *Christus Dominus* (1953) et le Motu proprio *Sacram Communionem* (1957). A n'en pas douter, ces deux documents ont apporté des modifications profondes à la discipline telle qu'elle était pratiquée dans l'Eglise depuis deux siècles. Non seulement des adoucissements considérables sont venus tempérer sa rigueur traditionnelle, mais encore des changements substantiels et radicaux ont été introduits dans les bases mêmes de cette discipline ; par ex. : l'eau ne rompt plus le jeûne ; minuit a cessé d'être le point de départ de l'abstention de nourriture ou de boisson... Faut-il en conclure — comme certains l'ont fait un peu rapidement — que la loi même du jeûne, *telle qu'elle subsiste* et après les aménagements qu'elle a subis, *a perdu de ce fait* tout caractère de gravité et que désormais on peut conclure qu'elle n'oblige plus que *sub levi ?*... Une telle interprétation nous semble aller à l'encontre des intentions, et même des déclarations du législateur. S'il est incontestable que celui-ci a voulu favoriser la communion fréquente en réduisant ou même en abolissant certaines exigences de la loi du jeûne, il ne conste nullement, *du moins à l'heure actuelle*, que ce qui subsiste de cette loi doive être tenu pour chose légère ou négligeable, qu'un inconvénient léger ou même médiocre suffit à abolir. Sans doute — tout comme auparavant — la loi du jeûne, dans ce qui en subsiste, demeure une loi *ecclésiastique*, laquelle doit s'effacer devant une obligation issue du droit divin positif ou naturel. Il n'est pas contestable par ailleurs, que, comme toutes les lois positives, elle n'oblige pas *cum tanto incommodo*, qu'elle peut être l'objet d'*épikie*, etc... Mais il ne semble pas que le législateur ait voulu la réduire au rang d'obligation « légère. Les nombreux indults apostoliques sollicités et accordés pour pourvoir à des cas difficiles ou douloureux montrent explicitement le contraire. Si la loi avait perdu tout caractère de gravité, ces indults ne s'imposeraient pas.

On peut donc conclure que, *dans l'état présent de la législation* (car son évolution n'est peut-être pas encore terminée), ce qui subsiste des normes du jeûne eucharistique n'a pas subi de dégradation *sensible* au point de vue de l'obligation. On peut dire, par exemple, que l'horaire, l'observation de l'abstention d'aliments solides pendant trois heures ou liquides pendant une heure ont *théoriquement* conservé le même caractère de rigueur que l'ancienne abstention imposée depuis minuit Tout ce qu'on peut admettre, c'est que *pratiquement*, les délais étant moins faciles à calculer (puisque le terminus *ad quem*, à savoir l'heure de la communion, est quelque chose d'assez flottant), une rigueur « mathématique » ne sera pas toujours possible et que, par conséquent, une place plus grande pourra être faite à l'épikie. On ne voit pas non plus qu'il y ait eu quelque chose de changé substantiellement quant à la quantité ou qualité des substances à ne pas absorber dans les délais actuellement fixés.

4° En conséquence, nous résoudrions ainsi le premier cas proposé : *dans l'état actuel de la législation*, la seule nécessité d'observer le précepte *purement ecclésiastique* de l'accomplissement du devoir pascal avant l'expiration du délai fixé par le canon 859, § 2 ne suffirait pas *à elle seule* à justifier la violation de la loi du jeûne eucharistique (laquelle est aussi purement ecclésiastique). En conséquence, le pascatin devrait être invité à venir communier le lendemain ou les jours suivants, ou même plus tard, pourvu que ce soit avant la fin de l'année... Car les auteurs font remarquer très justement qu'une fois passé le temps de Pâques (normal ou prorogé, selon le can. 859, § 2), il n'y a plus d'obligation stricte de communier « le plus tôt possible ». Cela « théoriquement et *in abstracto* ».

Dans la pratique cependant et *in concreto*, « d'autres raisons » pourront exister qui feront que la communion au soir du dimanche de la Trinité, même sans être à jeun, devra être préférée à l'observation de la loi du jeûne. La plus grave de ces raisons (parce qu'elle touche au

[5] Même silence sur ce point dans Naz, *Traité de droit canonique* (De Clercq), II, n. 154 (can. 858).

droit divin) serait assurément le *scandale*, qui pourrait résulter du non-accomplissement du devoir pascal : les circonstances capables de créer ce scandale, soit dans le peuple chrétien, soit même dans le cercle des familiers du pascatin, peuvent être variées [6]. On prendra garde cependant que cette communion sans observation du jeûne (si la chose était connue), ne provoque pas elle-même un scandale *plus grand* que l'abstention..., à supposer que des explications apaisantes ne puissent être données dans l'un et l'autre cas.

Un autre motif d'excuse du jeûne eucharistique serait l'impossibilité où se trouverait le pascatin de revenir communier avant la fin de l'année : le précepte divino-apostolique de la communion annuelle l'emporterait alors sur la loi purement ecclésiastique.

Le prêtre, consulté par le pascatin, tranchera encore en faveur de la communion, s'il sait que le sujet (par irritation ou par négligence) ne reviendra pas communier dans l'année ; — à fortiori si l'on craint qu'il ne s'éloigne de l'Eglise pour longtemps.

Nous pourrions également imaginer l'hypothèse du pascatin, qui se trouve dans un grave danger spirituel, et qui prévoit ne pouvoir revenir communier avant un temps assez long, etc... [7].

* *

II. — Quant à l'absorption d'une *pastille, bonbon, morceau de sucre...* avant la communion, elle ne peut constituer un cas différent du précédent. que si l'on pose la question de la nature « solide » ou « liquide » de ces substances.

En fait, cette question s'est posée (comme aussi pour d'autres substances) à partir du moment où le législateur a autorisé, dans certaines circonstances, l'absorption, avant la communion, de boissons proprement dites, ou de nourriture liquide prise *per modum potus*. (Cfr. décret de Pie X, du 7 décembre 1906, reproduit presque *ad verbum* au canon 858, § 2). La Constitution *Christus Dominus* de 1953 a donné à la question un regain d'actualité, puisqu'elle permettait à certaines catégories de fidèles l'usage d'aliments à prendre sous forme de boisson (*per modum potus*) jusqu'à une heure avant la communion ; la même autorisation était accordée à certains prêtres jusqu'à une heure avant le commencement de la messe. Pour les messes du soir permises à certains jours, on devait s'abstenir d'aliments solides trois heures avant la célébration ou la communion, et de boissons non alcooliques durant l'heure qui précédait le début de la messe ou la communion [8]. Ces mesures devaient être étendues et généralisées par le Motu proprio *Sacram Communionem* du 19 mars 1957.

D'où l'utilité pratique de résoudre le problème : une pastille ou un morceau de sucre, qu'on ne croque pas, mais qu'on laisse fondre dans la bouche sous l'effet de la salive avant de l'avaler, doivent-ils être considérés comme des aliments solides ou une boisson (*potus*) de nature liquide ?

Dès les premières éditions de son *Epitome*, le P. Vermeersch s'était posé la question, et il la résolvait ainsi : Pour distinguer un aliment solide d'un aliment liquide, il faut s'en tenir *au mode dont la nourriture est introduite dans la bouche*. C'est à ce moment, et non ensuite que, selon le langage commun, on dit que « la nourriture *est prise* ». Ainsi, poursuit-il, on « gobe » un œuf frais ou légèrement cuit ; tandis qu'on « mange » du sucre, une pastille, un bonbon. Et l'illustre moraliste de conclure, qu'à son avis, sucre, pastilles ou bonbons ne sauraient être considérés comme des aliments liquides (ou pris *per modum potus*), même s'ils arrivent dans l'estomac complètement dissous ou fondus sous l'effet de la salive et de la chaleur buccale [9]. — Pour notre compte, nous avons toujours accepté cette manière de voir : il nous semble, en effet, que des normes destinées au peuple chrétien, doivent s'en tenir à ce qui se voit, et non faire état des diverses transformations chimiques qui peuvent se produire au cours de la mastication ou de la déglutition : d'autres substances que le sucre, intensément mastiquées et insalivées, pourraient aussi avoir une apparence « liquide » en arrivant dans l'estomac. Si donc le seul langage vulgaire ne supprime pas tout doute, la façon dont la nourriture est *introduite dans la bouche* (sous forme solide ou liquide) offre un critère pratique suffisamment sûr, même s'il n'est pas très scientifique.

Le P. Cappello serait d'un avis contraire. Après avoir signalé la controverse qui existe au sujet du sucre, pastilles, bonbons, caramels, etc..., il conclut en penchant vers le caractère liquide de ses substances, lorsqu'elles parviennent dans l'estomac totalement dissoutes [10]. Cette opinion du célèbre professeur de la Grégorienne fut enseignée et imprimée sans contradiction jusqu'en ces derniers temps. C'est le cardinal Ottaviani, qui, répondant à une consultation, prit une position contraire, dans le sens de celle de Vermeersch (que d'ailleurs il ne nomme pas). Sans doute, cette réponse, non officielle et non publiée aux *Acta*, n'a pas valeur d'interprétation authentique. Elle bénéficie cependant de la haute autorité de son auteur et elle nous semble coïncider avec ce qu'on pourrait appeler l'évidence ou le bon sens, sans signifier pour autant une condamnation absolue de l'opinion de Cappello.

[6] Par exemple, il y a eu un rappel à l'ordre pour les retardataires, formulé par le curé du haut de la chaire, et le retardataire est un homme considérable, très connu, dont nul n'ignore qu'il n'a pas encore accompli son devoir pascal. — Ou bien, c'est un père de famille, qui doit communier ce soir là avec sa femme et ses enfants, qui ont attendu eux aussi cette date extrême pour accompagner le père. Etc.

[7] Nous n'avons pas envisagé le cas où le communiant « ne pourrait pas sans un inconvénient sérieux (*gravi incommodo*) observer la loi — même mitigée — du jeûne » ; car ce n'était pas la question soulevée par notre consultant. Mais la réponse peut se tirer aisément de l'enquête que nous avons menée auprès des moralistes et des canonistes.

[8] Voir *Ami*, 26 mars 1953, n° 13, p. 196 sq.

[9] *Epitome*, t. II, n. 124. A quoi on peut objecter qu' une différence pourrait être trouvée entre « manger » (croquer) du sucre, un bonbon, et « sucer » une pastille ou un morceau de sucre. Le langage vulgaire n'est donc pas *toujours* une norme indicative sûre.

[10] *De sacramentis*, t. I, n. 474, 4e édit.

Cela dit, nous répondrions à notre consultant :

a) En l'absence de *tout scandale* dans un sens ou dans l'autre (soit parce que ce fidèle ne communierait pas dans le temps pascal, soit parce qu'il serait notoire qu'il n'est plus à jeun), nous pensons que ce pascatin ferait mieux de s'abstenir de communier le soir, s'il peut, sans grande difficulté, revenir le lendemain ou quelques jours plus tard ; — et cela, quel que soit le moment où il a absorbé sa pastille (durant l'heure ou les trois heures qui précèdent), attendu que, *ex natura rei*, il s'agit à notre avis, d'un aliment *solide* qui a rompu le jeûne.

b) Cependant si, au motif (louable) de faire la communion pascale dans le temps prescrit, venaient s'ajouter d'*autres raisons*, dans le genre de celles que nous avons évoquées dans le premier cas, nous serions plus indulgent et ferions volontiers appel à l'épikie pour ne pas urger la loi du jeûne eucharistique, *surtout* dans l'hypothèse où la pastille aurait été absorbée plus d'une heure avant le moment où le pascatin doit communier.

A. Bride.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Paul WINNINGER. — **Vers un renouveau du diaconat.** — In-12 de 216 p., 570 fr. — Coll. « Présence chrétienne ». — Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

Au début de l'année 1954 (p. 30), l'*Ami* a présenté une brochure allemande consacrée à la restauration du diaconat qui pourrait être conféré dans l'Eglise aux pères de famille, devenus ainsi les auxiliaires du prêtre. Bien d'autres auteurs se préoccupent à l'heure actuelle d'une restauration d'un diaconat ne conduisant pas au sacerdoce.

Au congrès de l'Apostolat des laïcs (octobre 1957), Pie XII lui-même accueillait favorablement cette idée : « Nous savons, déclarait-il, qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre. Si elle le devenait un jour, rien ne changerait à ce que Nous venons de dire, sinon que ce diaconat prendrait place avec le sacerdoce dans les distinctions que nous avons indiquées. »

L'hypothèse que l'idée du diaconat indépendant du sacerdoce puisse devenir mûre n'est donc pas écartée par le Souverain Pontife. Pie XII pensait certainement au vœu exprimé par Mgr Van Bekkum, vicaire apostolique en Indonésie, dans un rapport présenté au premier Congrès international de Pastorale liturgique à Assise (sept. 1956). Un extrait de ce rapport donnera exactement le thème général dans lequel se développe les diverses conceptions présentées par P. Winninger :

— « Dans les missions, on a exprimé de divers côtés le vœu que soit rétabli l'ordre diaconal, même pour les hommes mariés. Ce serait de plus haute importance pour les régions manquant de prêtres, ce qui n'est pas le cas seulement des missions. Dans beaucoup de missions, la règle est qu'un prêtre a une vingtaine de postes à desservir. Outre la distribution de la communion, les diacres pourraient rendre de grands services, par exemple dans l'administration du saint baptême, dans la direction du service dominical célébré sans prêtre, dans la catéchèse et dans beaucoup d'autres domaines encore. On devrait poser comme principe qu'on ne doit laisser personne remplir un office permanent au service de la communauté cultuelle sans un mandat personnel reçu de l'Eglise et une consécration spéciale pour cette tâche. Cette conception a été jadis une richesse vivante de l'Eglise et c'est elle également qui a fait naître les ordres mineurs. On pourrait revenir sur ce point à la conception et à la pratique ancienne. Ce sont des motifs de pastorale liturgique qui nous y invitent. La meilleure façon de les formuler serait peut-être la suivante : Les ordres ecclésiastiques mineurs pourraient être restaurés sous une forme adaptée aux circonstances d'aujourd'hui. Ce mandat canonique (pour les auxiliaires pastoraux, les catéchistes, etc...) devrait être confié au cours d'une action liturgique de l'évêque ou du prêtre. On pourrait aussi envisager la restauration du diaconat (sans obligation du célibat) pour les communautés dépourvues de prêtre, afin que les diacres y proclament la Parole, y distribuent la communion, y administrent le baptême. »

L'A. a groupé autour de cette idée centrale les principales manifestations et tentatives favorables à la restauration d'un diaconat auxiliaire du sacerdoce dans le ministère pastoral. Cette préoccupation s'est fait jour surtout en Allemagne et dans les pays de langue germanique, en de nombreux articles dispersés, sans systématisation encore. Il était donc doublement utile de rassembler ces documents et de les résumer ou traduire. Le groupe *Caritas* de Fribourg a vu tout naturellement germer dans l'esprit de ses meilleurs associés l'idée d'accéder au diaconat, au sens strict du terme. Un mouvement d'idées et de réalisations analogues se manifeste à l'heure actuelle, et pour les mêmes raisons que chez les catholiques, parmi les protestants d'Allemagne. Mais l'A. s'attache tout spécialement à mettre en relief les suggestions. de Joseph Hornef (plus de 15 articles publiés sur la question).

Les lecteurs de l'*Ami* connaissent les idées de Monsieur l'abbé Schamoni (1954, p. 30). Le diaconat dans les missions trouve, après Mgr Van Bekkum, un avocat dans le P. Hofinger, S. J. Les avis de théologiens autorisés ont été également recueillis : du P. K. Rahner, du P. Brockmöller, tous deux jésuites, de F.-X. Arnold, professeur à Tubingue. L'A. nous renvoie également à quelques pages du P. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (p. 308-313)et à une étude du P. Epagneul, fondateur des Frères Missionnaires des Campagnes, *Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui* (*Nouv. Rev. théol.*, févr. 1957).

Dans sa conclusion, W. s'efforce d'apporter une solution aux questions « litigieuses » pouvant se poser : diaconat et célibat, diaconat et laïcat, diaconat et sacerdoce. Rien de définitif, mais jalons pour l'avenir.

Il a paru utile d'ajouter en annexe les textes trop peu connus du concile de Trente sur la remise en valeur des ordres Mineurs, en y joignant un commentaire du P. W. Croce, S. J., professeur à Innsbruck.

Nous avons cru devoir présenter assez longuement ce petit volume qui contribuera certainement à l'avancement d'un problème pastoral important. Dieu seul est maître de l'avenir ; mais peut-être que de nouvelles « institutions charitables permettront à l'Eglise de l'an 2000 d'être présente au service des Apôtres et de l'Apostolat, comme l'étaient les diacres de la primitive Eglise. »

IMPRIMATUR
Lingonis, die 27 januarii 1959
G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)